

关节上：宗族的存在，使得中国社会结构、人际关系甚至国家观念都与西方不同，宗族和士绅处在国家与民众之间，使得中国的“国家”与“个人”的紧张，与西方封建制度相当不同，因此，各自进入现代之后的情况也相当不同；科举对于社会阶层的流动与升降的意义，也已经被很多人所注意，它使得中国官僚制度和社会结构和西方形成差异：而在民族融合过程中，中国与四裔的关系也相当重要，朝贡体制下的中国那种复杂的世界主义心态和民族主义意识，对外族那种既宽容又自负的态度，也是中国民族融合过程与文化形成过程中不断出现的大问题。这些都在潘光旦先生的关注视野中，我想，很大的原因就是潘先生是从他所研究的“社会”反观历史，从而注意到了形成现在这个社会的历史中，究竟什么是最重要的因素。

读《文集》第十一卷的日记，看到晚年的潘先生仍在每天读《明史》、读《通鉴》，摘卡片，记心得，真是有些感慨，社会学和历史学真的是那么不同的两个学科，真的像大学中的制度那样有清楚的畛域，分属社会科学和人文学科吗？如果不是这样，那么我们怎么去教育现在学生，不要被后设的学科制度限制了自己的视野呢？

说到潘先生的遗传学、优生学理论。我想说一些题外话，在很长的时间，学术和政治总是分不开，遗传学优生学在一段时间内，似乎与一些类似纳粹的政治问题连在一起，似乎它与人种优劣、种族清洗、大屠杀之类的事情有关，这种“理论的政治嫌疑”，其实是没有分清学术与政治的各自界限，很多理论本身并没有政治动机，它要成为政治性的意识形态依据，是需要经过一系列的解释和运用的，理论不能替政治负责，这就好像制造菜刀的工厂不能为用菜刀杀人的罪犯负责一样。

潘光旦先生的身影曾经在一段时间淡出了中国学术界，其中原因当然并不仅仅是由于遗传学优生学的连累，而是整个社会学学科甚至是整个中国学术的大背景，不过现在要重新认识潘先生，却还是要对遗传学、优生学有一番重新认识。最近若干年来，遗传学甚至是行为遗传学的理论又开始被重新评价，比如当前美国就有这样的研究，人们在破解基因密码的同时，也在探索人的“行为”、“心理”是否也可能遗传，这本身是一个事先不预设答案的科学研究课题，它与纳粹时期的“种族论”、文革时期的“出身论”无关。潘先生的遗传学、优生学的意义其实也需要这样重新评价，他在那个时代引进这样的理论，并且很用力的提倡这种遗传和优生，他是怎么想的，我觉得这种理论的时代意义，似乎还没有被学术史充分认识。当然说起来，潘先生并不是一个完全的“遗传决定论者”，他也很重视后天的外来的“遗传”既世代相传的教育和培养，我们怎样在这个时代重新认识那个时代社会学家潘光旦的焦虑和思索，恐怕还要仔细琢磨才是。

（2001年6月17日在北大匆匆发言，2001年6月23日在清华追记成文，发言初稿发表于《光明日报》2001年7月19日）

“人文史观”



—潘光旦与我们这代人的问题*

王铭铭（北京大学社会学系、社会学人类学所教授）

经过十几年的努力，《潘光旦文集》十四卷终于在世纪初年全部问世。潘先生的著作共六百余言，广泛涉及了优生学、社会学、人类学、心理学、历史学等领域，内容令人目不暇接。在其逐步出版的过程中，我偶得机会翻阅潘著，但碍于专业和时间的限制，向来没有真正有机会来全面把握潘先生的思想。潘先生生于 1899 年，到两年前已届百年诞辰，其平生遭遇之历史事件、针对历史事件提出的看法，值得有人来做一番仔细研究，我们要记录这些东西，要煞费一番苦心，而他与我们之间存在如此巨大的年龄距离，以至于我们这代人若要做一番历史的联想，难度必然很大。

潘先生于 1967 年去世，我那时才五周岁，我晚至 1994 年才从伦敦结业来到北京工作，那时已根本没能当面求教，而只能间接地从他的女儿潘乃谷教授那里获得一点对他的生涯的印象。学术的变化和时间的推移，足以令人感叹。若用“代沟”来形容我们之间的距离，则肯定不很妥帖，因为，不能说我们因与潘先生有“辈份”的距离，便在性格和文化接受方面，与之不好沟通。但是，不这么形容，我们又有什么词汇？在我们这个时代，文章写得像潘先生那么“现代”、那么“意味深长”的学者，并不像人们一般期待的那么多。这给我一个感觉：我们中国学术的前辈与我们之间的“代沟”，很难被我们这些后世来跨越；并且，随着时间的推移，我们之间的距离不仅没有缩短，还有拉宽的可能。潘先生的作品，因而不断重新引起人们的“回味”，《文集》的出版，无非是其中的表现之一。而我也记得，曾有一位评论者说，潘先生属于一代自由知识分子的楷模，他的这一代所给我们留下的文化遗产，是缺乏历史底蕴的社会科学研究者连继承都很困难的，更不用说“发展”了。换言之，以知识的标准为标准，我们的时代发展，恐怕很难用“进化”种观点来衡量。于是，这位评论者后来还在一篇文章中批评我这代学者说，出于复杂的原因，吾等不幸丧失自主的知识分子身份。。作为后果，我们的学问、学风以至文风，已经无法与潘先生本人和他的同代人相比拟。我们不仅失去了那个时代的学者拥有的“国学”，而且也对“西学”失去了他们原本已有的把握。倘若我们可以用“代沟”这个词汇，那么，它只好指停留于一知半解的状态之中的“我们”与潘先生“他们”之间的知识差距了。

然而，令我们充满希望的是，潘先生曾提出一种、“人文史观”，它的意思，潘先生说得很明白：文化的发轫，要靠知识分子的思考，而文化要继续维持或代有积累，也要靠知识分子的努力（卷 2，页 328）。潘先生深知，这样的“人文史观”会遭人“唾骂”，因为它充满着某种“知识分子中心论”，因为它缺乏对当时（原著发表于 1937 年）占据主流地位的政治力量的关注。但是，潘先生行文中表现出他自己的坚持。大家知道，潘先生的“人文史观”综合了生物学、人类学、历史学、社会学、的诸多因素，其中虽则含有“遗传论”因素，但又针对各种哲学决定论和本土思想传统进行广泛辩论。它的总体论点，恐怕不是我这里所能全面铺陈的。不过，若我的粗浅理解没有大的出入，则潘先生这样的坚持，不是因为一味要鼓吹一种后来被批判为“非人民历史观”的东西，而是因为在当时的国难之中深刻地意识到：我们的文化需要知识分子的智慧，而知识

* 本文是 2001 年 6 月 17 日在北京大学举行的“潘光旦先生学术思想研讨会暨《潘光旦文集》出版座谈会”发言稿，会后经文字整理。



分子应看到这种需要，并真诚地接受历史的嘱托，为文化积累做出应有的努力。

后世的评论，自然而然地承担着潘先生的历史沉重感，而我之所以欣赏上面引述的那位评论者的话，是因为这种自信的知识分子观，确能让我们充满信心来迎接时间的挑战，是因为以“人文史观”来反省自身，能让我个人更明白自己的缺憾何在。可是，又能怎样来弥平我这代人与潘先生那代现代中国学术奠基人之间的“代沟”呢？如果“遗传”不是问题，那么，重新拣起已经失去的精神，必定是新一代知识分子的呼声。可是，我们不能停留在不断重复的精神召唤，而需要像费孝通教授曾经提议的那样，通过扎实的“补课”来提炼出一种“文化自觉”（费孝通，1999a）。为了达到这个目的，我们展开一种历史的追问：作为社会科学工作者，我们能从我们的前人那里学到什么样的洞见？

我个人对于潘先生的思想，只是略知一二，作为社会人类学研究者，在翻阅他的论著时，我的眼光只局限在他对家族和民族这两方面的论述上。在潘先生作品中，有一篇短文是让我难忘，我想在此提出一点体会、表达一点相关的想法。这篇文章的题目叫做“检讨我们历史上的大民族主义”，原文刊载在《文汇报》1951年12月27、28日，后来收入潘先生的《民族研究文集》中，现又列入《潘光旦文集》第十卷的文论部分。可惜的是，现在还没有潘先生的传记问世，我们没有一个详细的文本来恢复他当时写作这篇文章时的感受、历史背景和出发点，只能在潘先生文章的最后一部分，看到写作针对的问题意识。

文章写作和发表的年代，是新中国成立两年之后。那时，为了在中国确立一个新的社会制度，诸多的法律条文得以拟订和实施。与此同时，在中国人类学史上占据关键地位的“民族工作”也已展开。潘先生在文章中提到了全国政协针对民族政策拟订的民族平等政策与相关措施，他的文章，显然是配合这方面的实务而写的。不过，我在阅读中发现，在乐观地看到新中国出现的民族统一战线面貌的同时，潘先生在文章的最后提出，创造一个民族平等的新国家，我们不仅需要拟订新的法律规章，而且还面临着一个难度较大的使命，即，从检讨我们历史上根深蒂固的“大民族主义”中，克服民族研究、民族政策实施及民族之间交往可能重现的历史问题。

“检讨我们历史上的大民族主义”行文之间，包含着潘先生对于马克思列宁主义“民族问题”论述的基本认识，但文章的核心部分却不简单是“立场”的表态。文章从原始社会到近代社会，分析了中国历史上的大民族主义及其形成的制度原因，尤其在封建帝国时代的“天下观”中解释了大民族主义的制度与文化根源。潘先生认为，我们的历史上虽有过狭隘的民族主义——即，那种偏狭我们平常所见的“夜郎自大式”的民族自我意识，但更重要的是，“我们的通病、我们的痼疾，是夸大的民族观，是大民族主义”（卷10，页483）。大民族主义在中国文化中的表现，主要在于那种“普天之下，莫非王土”及民族自我中心主义的“中国观”。这种观念的核心内容，是“惠此中国，以绥四方”，即自以为自己是“居天下之中”的那种民族中心主义观点。

在潘先生看来，大民族主义的文化观念，在封建时代延续存在，致使近代中国在面临外来侵略之时，文化心态上出现了难以自拔的失落情绪，甚至到后来相当长的历史时期里，还继续影响着人们对于人文关系的认识。是什么因素维系着这种具有文化延续性的大民族主义世界观呢？潘先生在文章中指出，封建帝国时代的大民族主义，首先是“以地理来照临，来统摄”；第二使以宗族情感来维系；第三是以文明礼教来招徕；第四是以武备来“平天下”（卷10，页484）。也就是说，我们古代“居天下之中”的观念，使得我们在对待其他民族的时候，采取一种居高临下的态度。这种态度的具体表现，在于将境内以至“天下”之民对待成一个父系的大家族，以父子关



系来界定我们与其他民族之间的关系，以家庭之间通婚的模式为办法，来“怀柔远人”，更重要的是，以“教化”等手段来确立一个“朝贡体系”，将“天下”纳入一个“用夏变夷”的体系，形容其他民族对于我们的“大民族”的友好态度为“朝拜”和“纳贡”的表现。更有甚者，元、明、清三代，甚至创建严密的军事和防卫制度，来“平定”整个“天下”。

潘先生自己说，对于大民族主义的历史检讨，可能会让 1951 年的中国人读起来像“杞人忧天”。但是，这篇文章却同时隐含着对于新中国知识分子——尤其是民族学者和历史学者——的某种必要的期待。他说：

……大民族主义既然是封建主义的一个产物，像其它封建时代所遗留下来的东西一样，从根铲除，使不再有丝毫再度滋长的机会，并不是一件十分容易的事。在土地关系上，我们正努力防止地主阶级与地主思想的‘复辟’；在男女关系上，我们正大力的宣传《婚姻法》，普遍揭发与惩治违反《婚姻法》的种种罪行。然则对于跨大的民族思想的最后克服，我们岂不是一样的要多下一些检讨与宣传的工夫（卷 10，页 493）？

20 世纪 50 年代诸多新创制度——如土地关系的重新确立和《婚姻法》的实施——显然与“民族问题”的出现是同一个体系的不同方面。建立一种新的民族国家，并借此来改造中国人的文化，来适应一个于 19 世纪丧失了的“朝贡礼仪世界”的时代，这是从那个时代中国人面临的选择。在我们这个时代，已经有了可能来说明，由于历史的原因，潘先生的文章里，并没有解释新创民族国家中土地、婚姻与民族之间种种饶有兴味的隐晦关系，而人类学界同仁也能看到，新中国的土地政策和《婚姻法》在不同的少数民族地区的实施，同样地值得我们今天来进行一番历史的检视。更重要的是，在我们这个时代，“大民族主义”恐怕已经不是一个那么严重的问题，我们今日面对的是“偏狭的民族主义”和民族自卑感的双重压力。不过，必须指出，潘先生在文章中对我们今天可能开拓的历史视野，提供了一种值得延伸的历史洞见。这篇文章至少令我感受到：倘若缺乏对于古代中国“家国天下”体系的认识，我们就无法贴切地理解近现代中国文化变迁的历史承担与意义。

对于“人文史观”的论述中，潘先生曾经谈及“法治”和“人治”之间的关系。他说，“人文论者以为人治法治缺一不可，人与法的关系，彼此处的一种互感共发的关系，这是中立的说法。但……有人斯有文，法是文的一部分，就等于说‘有人斯有法’，所以虽重法，而始终以人为归”（卷 2，页 339）。接着阅读潘先生的前后文，我们当能看到，这里所讨论的“人文史观”，其实与潘先生的优生学又存在着密切的关系。优生学的是与非，是目前世界社会生物学与民族主义者之间争端的核心问题。长期主张社会生物学和文化进化论原则的潘先生，一如其所宣明的，是一种“偏袒的说法”（卷 2，页 339），是综合了遗传（生物遗传）、文化（文化遗业）和社会（平生遭际）三种因素造就的综合（卷 2，页 336），其偏向与社会生物学与文化进化论无二致。然而，潘先生的核心论点，不简单是优生学理论的推衍，而是他所主张的“法治”与“人治”并重的“人文史观”。这里的“法治”指的是通过国家建立强大的规则来实现秩序，而“人治”指的，则并非是我们一般意义上的“古代暴君专制”，而是指一个民族的人才，尤其是知识分子对于历史和现实的双重关怀。

所有的思想，大抵都难免要宣称自己的普遍意义，但思想却从来没有离不开孕育思想的特定文化背景。潘光旦先生最明确地宣明“位育”的意义的思想家，而“位育”虽然来自西方文化进化论的“adaptation”（适应）一词，它在潘先生那里却成为一个能够随时代变化而变化的、意义



更为广泛的概念。于是，我们可以认为，“‘位育’是潘光旦先生学术思想的一个十分重要的观念，它展现了潘先生平生治学的特色：一头扎根中国传统学术的土壤，一头吸收现代生物学的精华，二者之间相互阐释，相互发明”（潘乃谷，1999：42）。称潘先生为老师的费孝通先生认为，潘先生平生治学和为人充分表达了他对人的基本看法，这里的“为人”仍然是与“己”的概念有关，但“己”不是“me”，也不是“I”，而是一种“推己及人”的“自我”（self）观念和社会行为方式（费孝通，1999b：viii—ix）。从近代社会思想演变的规律来看，这“推己及人”的“位育”观点，不免带着近代中国现代性的“个人观念”的特定印记，带着现代性所赋予的“个人解放”的某种追求，但它的核心内容包含着一种以普遍的人类进化来论述民族命运的历史关怀，这种关怀的基本特征是知识的反思性与现实的人类行为之间的高度统一。

这也就是说，我们不能将潘先生针对人文史观所做的论述，简单地归纳为中国文人或知识分子对于特定时代政治需要的“适应”。它的“推己及人”之处，表达了一位知识分子洞察中，人类的普遍性遭际与文化的特殊性遭际之间的密切关系。我们从潘先生那篇具有难以超越的历史深度及社会科学分析力量的文章当中，感受到一位自主的思考者对于“计划的变迁社会”中的政治现实的“人文反应”，这种反应、这种“人文史观”，绝非是一种一时的“对策”，而是对于历史的延续和变迁过程中人文思想的力量呈现。用一句更为简单的话来说，潘先生这里要表达的是，人文思想的力量，是沉浸与社会变迁的筹划和实践的政治实践者务必关注的，而知识分子的使命，正在于在宏大的思想中培育这种具有独特文化意义和世界视野的人文思想。

近些年来，我试图论证一个历史的印象，即，我们中国有史以来的社会思想——尤其是“天下思想”——大体已经经历了四个时期的变化。从上古的那一大批充满礼仪色彩的文献来看，我们的“经典文化”早在先秦就奠定了一种等级主义和格局分明的“天下观”。这种“天下观”可能首先发生于从宫廷推及民间的“文明化”过程中，而到唐、宋、元的“朝贡时代”，已经推向整个世界，经由各种“番志”和“礼仪志”的双重传递，表达了一种“多元一体”的朝贡世界观。明清两代历史变化纷繁，但脱离不了一种相对内缩的“本土主义世界观”，这种以“华夷之别”为边界的观念，在19世纪遭到了海外势力的冲击之后，逐步与西来的现代民族国家理论相结合，于19世纪末造就了中国的现代民族主义。

潘先生这代人，是亲身经历封建帝国向现代民族国家转变的历史见证人。在他们之前，现代中国思想先驱们面对从“天下独尊”向“万国之一”的转变，发出了形形色色的悲壮感慨。在潘先生以前，从魏源的地理学，到康有为、梁启超的思想，再到章太炎、孙中山的政论，无不体现了中国思想者的“位育”；而到了潘先生这一代，现代中国思想的前辈，更为冷静而具有自主性地提出了一系列深刻的洞见。费孝通先生说，潘先生为人以“推己及人”为本，秉承“己所不欲，勿施于人”的原则。这一点不仅简明地说明潘先生为人的特点，也能充分表达他关于“天下观”的思想。“检讨我们历史上的大民族主义”一文，也是在探讨“己”与“人”之间的关系，而这里的关系延伸到文化上的“自我”（self）与“他者”（other）。新中国成立之初，仍然存在着如何在“中华帝国”的废墟上建设一个现代民族国家的问题。潘先生在这一历史转变的过程中，深知中国文化的“己”所“不欲”的，是西方中心主义的支配，但由此“推己及人”，他又深知，既然我们不愿看到遭受他民族的支配，也就需要采取同样的态度来对待他弱势民族，也就是中国内部的其他文化类型——即我们内部的少数民族“他者”。于是，“检讨我们历史上的大民族主义”一文，要提醒我们的还是，“己所不欲，勿施于人”。



举这样一个例子，不是想把潘先生广博的知识和宽阔的视野化约为某种庸俗化的学科意识。相反，如果我的叙述基本上反映潘先生思想的某一侧面的话，那么，这样一个旧著重读的例子，为我们进一步表达了另外一种体会。最近，在一次私下的聊天中，有新一代哲学家发出发展“中国思想”的号召，“鼓吹”我们的学术需要自主地寻找我们文化的根。对于“中国思想”的定义，我的理解不是十分明晰。但是，对我而言，潘光旦先生的那种综合、那种“人文史观”的表述，离我感觉中的“中国思想”最近。与我们这代人有“代沟”的潘光旦，他的思想提出得很早，我们这代人对他的年代和世界，可能也很难再加经历，但他的洞见远非过时，因为从潘先生那代人到我们这代人，“中国思想者”没有停止地需要面对一个“人文史观”的问题：人文世界的合理格局，如何在知识分子的“文化自觉”中得以确立与传承？在1951年那个特定的年代，潘先生对这个问题的回答，有着特定的限定。面对一个努力在历史上不平等的“天下”之中，如何真正实现民族及文化间平等的“多元一体”民族国家，是潘先生当时提出来希望具有“位育优势”的知识分子加以深入讨论和“检讨”的论题。五十年过去了，这个论题似乎已经不再引起人们的关注。今天，有更多的学者跟随着时代的变化来界定我们的“问题意识”，就是研究者的任务。于是，在“全球化”的声涛中，在“西部开发”的号召中，我们再次进入了值得我们像潘先生那样去进行“历史检讨”的时代。而我能看到，时至今日，我们仍然不应轻易地认为，潘先生指出的那个历史遗留的问题已不再是我们需要关注的，也仍然不应轻易地认为，它对我们的人文学和社会科学研究再没有制约了。举一个例子来说，在我们从事的人类学研究中，有多少人能像潘先生那样来“检讨我们历史上的大民族主义”，在一个具有深刻历史反思的基础上确立我们的论点、对待我们的“研究对象”——“少数民族”？另外，在近期的“跨文化对话”的讨论中，有多少中国学者能像潘先生那样，基于我们自身的历史和人文身份，来展望这个世界，真正从文化之间的“互惠”关系中理解我们的文明史的地位？

参考文献：

- 费孝通，1999a，“反思对话 / 文化自觉”，《从实求知录》，北京大学出版社。
- 费孝通，1999b，“推己及人(代序)”，《中和位育——潘光旦百年诞辰纪念》(潘乃穆等编)，中国人民大学出版社。
- 潘光旦，1995，《民族研究文集》，民族出版社。潘光旦，2001，《潘光旦文集》1—14卷，北京大学出版社。
- 潘乃谷，1999，“潘光旦释‘位育’”，《中和位育——潘光旦百年诞辰纪念》(潘乃穆等编)，中国人民大学出版社。

要学习知识与技能，但更需要学习如何做人

——在《潘光旦文集》出版座谈会上的发言

马戎（北京大学社会学系、社会学人类学所教授）

《潘光旦文集》十四卷的出版，是我国学术界的一件大事。潘先生过世已经34年了，中国社会在这34年中发生了巨大的变化，但是他当年写下的文字，我们今天读起来，依然觉得处处



都有启发。在这些写于几十年以前的文字中，我们读到的不仅是精辟的学术观点，也感受到潘先生做学问的严谨学风和他做人处世的态度与风范。

上个周末，北京大学召开了教学工作会议，讨论北大今后本科教学体制的改革，强调要实行从专业教育向基础教育的转变，提出要培养创造性人才，这些改革方案引起了热烈的讨论。大家讨论本科招生与学生管理的具体办法，讨论改革选课制度，这一改革对于北大未来的发展无疑是非常重要的。但是同时我也注意到，大家在讨论中所关注的核心问题，还是大学应当如何把知识与技能传授给学生。

我近日读潘先生《文集》第八卷最后一篇文章，题目是《教育制度的修正》。1934年当时的北大校长蒋梦麟先生有一个修正教育制度的提案，提出学校要采取双轨制来同时培养做学问和做职业这两种社会上都需要的人才。潘先生认为只有这一提议“还嫌不够”，指出这两部分人才在做事的同时，“也都要做人”，而“究应如何做法，目前的教育制度却还没有理会”。他特别强调“要知只有在‘做好人’的共同目标之下，做学问的人与做职业的人之间才彼此可以不相倾轧，可以和衷共济。以前的旧教育对于这一点倒是承认了的，无论忠孝节义一类的道德理想，在今日看去，是怎样的不合时宜，但在往日，凡是能忠、能孝……的人，不论其所业为士、为农、为工、为商，其为无忝于做人之道，其为同样可以受到当时与后世的景仰则一，否则，无论一个人有多大学问，也还要受人唾弃。……孔子的全部教育学说是两个字——做人，做学问、做职业，都是余事。以做人的原则来绳蒋氏等的教育提议，就觉得它很不够了”（2001：602）。

上面这段文字读后，感触颇深。我们在日常接触的人当中，有一些人学问做得不错、甚至是在社会上有一些影响，但是恰恰不懂得如何做人，不懂得对周围的人给予起码的尊重。“文化大革命”是把要“做好人”的那些传统上的道德伦理（所谓“中庸之道”、“己所不欲，无施于人”）都批判得干干净净的，在所谓“革命”的名义下，鼓励人们相互批判，“攻其一点，不及其余”，“与人奋斗，其乐无穷”，而且在这种斗争（潘先生称之为“倾轧”）中反而把别人的宽容看成是弱点而加以利用，以达到自己的目的，而这些目的无论表面上讲得多么冠冕堂皇，骨子里追求的却是权力和利益。如果我们的社会中这样的人不断地多起来，那么不管科学技术发展到多么高的水平，这个社会仍然是一个糟糕的社会。在今天我们讨论中国的教育制度改革时，重温潘先生在67年前写下的这些话，我觉得仍然是很有意义的。而要培养学生如何“做人”，并不是开出来几门政治课就能够真正解决问题的。而且我们学校里目前的政治课，讲的主要也还是政治观点和“意识形态”方面的“知识”，并不重视做人的基础道德。在改革开放的进程中，我国社会在急剧变化之中，我们尤其不能忽视中国传统教育中这个最核心的问题。

潘先生的十四卷文集，是中国老一辈知识分子留给我们的宝贵文化学术遗产的一部分，任何一个社会和文化的发展都不能割断其自身的历史。我们这些解放后出生的一代，需要从老一辈学者那里学习许许多多的东西，不但要学习他们的知识，更需要学习他们如何做人，学习他们为人处世的道德与精神。

【部分有关报刊新闻报道及署名文章选编】

